

というような形で見えているが、同時期の論文にこれは哲学的概念として多く見出しうる。例えば、十九年の「一因多果」なる一文（全集一、四三五頁）に、

宇宙間にありと諸有る事物は、常に有機上の関係を有するものにて、有機上の組織と名づく可きものなり。

などと見えており、のちの『宗教哲学骸骨』にも有限が相寄って無限の一体となることを説く部分に「其の状態を有機組織といふ」というようにみえている。最晩年の精神主義の第二論文「万物一体」もまた、こうした有機体説を根底にもつものと云えるから、東京時代に獲得された思想は、最晩年に至るまで満之思想の基底を形成したものと云えよう。

#### 四

社会有機体説が満之の思想形成にはたした役割は無視出来ないものがあるが、それはフェノロサと加藤弘之の影響とみてよい。満之が哲学雑誌に掲げた「元大学教授フェネロサ氏近く」という追悼文に、東京大学においてフェノロサはドイツ観念論とイギリス功利主義・実証主義を講じ、これらを融合調和せしめて哲学の新しい方向を打出せうとしたとのべ、

更にフェネロサ氏来りて進化論を唱導するや、殆んど帝国大学の思想界は進化論を以て充満せるの有様なりき。而して加藤弘之博士、帝国大学の最初の総理として、相共に進化論者となるに及びて正に本邦の学界を風靡せりき（全集一、六一

八～九頁）

と、フェノロサ・加藤弘之の進化論の隆盛を伝えている。加藤弘之が哲学会を創立すると、満之もこれに加わり、これを主舞台に活動していることをみても、満之の進化論・社会有機体説への没入が知られよう。加藤の立場は明治十五年に『人權新説』を発表して以来、当初の天賦人權論から、優勝劣敗の社会進化論に転じたことは有名であり、満之の社会的立場もまた、これによって明らかである。

かくみると、東京時代の満之は、自己の懐疑を媒介にして主体的に思想形成をなしたというよりは、フェノロサ・加藤弘之の進化論を中心とする西洋哲学の受容と修得に専念していた観が強い。育英教校期の真宗の学習や東京時代の西洋哲学の修得は、共にそれらへの批判・懐疑や自己の問題意識に支えられたものではなかった。満之の修学を支えたのは、知的欲求の充足を求める向学心や本山留学生としての使命観、あるいは哲学者として世に出んとする欲求、こうした諸契機の複合であったと考えられる。東京時代＝懐疑時代説は再検討さるべきであり、懐疑なしに出発した満之の思想形成が、彼のその後の思想展開にどのようにかかわって行くかも新たに検討されねばならない課題となるう。

#### 阿頼耶識思想の形成について

本学専任講師 舟橋尚哉

阿頼耶識 (ālaya-vijñāna) は唯識思想において重要な教説の一

つである。すなわち、眼耳鼻舌身意の六識の他に、阿頼耶識を立てることによって、六識だけでは不完全と思われる種々の教説を完全ならしめたのである。

例えば有部では六識を立てるのみであるが、それでは眠っているときや、禪定に入っているときには、意識ははたらいでいないのであるから、相続できないのではないかという疑問が生じてきて、各部派においては、六識以外に種々の識（例えば大衆部の根本識等）を立てるようになったと思われる。確かに眠る前の意識と、眠りから覚めたときの意識との間には、意識のはたらかないとき、すなわち断絶があるのであるから、この相続を完全ならしめるために、眠っている間にも、別の識がはたらいでいるという、根本識の如きものを六識以外に考えたことは当然である。

しかし説一切有部では、六識以外の識を認めないたてまえから、「寿」(āyus)を立てたようである。「寿」については、すでに中阿含(Majjhima-Nikāya)におおづ

「尊者よ、此等の五根、すなわち、眼根、耳根、鼻根、舌根、身根は、尊者よ、此等の五根は(āyus)に縁りて住す」と説かれている。また俱舍論でも

「命根の体は即ち寿なり 能く煖及び識を持す」とあって、寿が説かれている。

さて阿頼耶(alaya)とごう語は、āyā (執著する)より成れる語であって、原始仏教では主に「執著」とか「愛著」の意に用いられている場合が多い。例えば無著の撰大乘論にも引用されている増一阿含(Aṅguttara-Nikāya)に

「比丘衆よ、有情は阿頼耶を樂しみ、阿頼耶を欣び、阿頼耶を喜ぶ。如來が非阿頼耶(analaya)法を説くとき、彼は進入で聴き、耳を敬て、知らんとして心を喚び起す。比丘衆よ、如來応供正自覺者の出現により、この第一の希奇未曾有法は出現す」

とあるが、この場合の阿頼耶も「執著」「愛著」の意である。

そのことは、この増一阿含と同じ「阿頼耶を樂しみ、阿頼耶を欣び、阿頼耶を喜ぶ」という語が、相應部經典(Samyutta-Nikāya)にも説かれているが、その註釈(Sarathapakkasini)によれば、

Alaya-rāma ti, satā pañca-kama-guṇesu alīyanti

（「阿頼耶を樂しみ」とは、衆生が五欲の要素（色声香味触の要素）に執著することである）

と解釈されているから、ここに阿頼耶が「執著」あるいは「執著される対象」を意味することは明らかである。しかし原始仏教にあっても、阿頼耶が「執著」の意ではなく、「住处」とか「避難の処」の意で用いられる場合もあるが、大抵の場合は「執著」の意に用いられているようである。

さて阿毘達磨仏教において注目すべき記述は、大毘婆沙論卷百四十五に見られる次の如き記述である。

「若法為三欲界阿頼耶所藏、摩摩异多所執。名三欲界繫。為三欲界阿頼耶所藏。摩摩异多所執。名三欲界繫。阿頼耶者謂愛。摩摩异多者謂見」（大正二七、七四六下）  
ここには「阿頼耶」をただ単に「執著」の意にだけにとどめず

に、「阿頼耶所藏」といい、阿頼耶識の原型、すなわち阿頼耶識の種子の要素を暗示しているように思われる。

原始仏教以来、「阿頼耶」は単に「執著」の意とか、「所執著」とか、あるいは「避難の処」とかいう意に用いられてきたが、直接、阿頼耶の種子の要素を説く記述は見あたらなかった。確かに「大衆部の根本識」とか、「化地部の窮生死蘊」とか、「上座部の有分識」とか、いわゆる阿頼耶識の源流と見られる記述は見出されたが、阿頼耶の種子の記述は見あたらず、後世の阿頼耶識思想の上からいって源流というにすぎない。

しかるに、ここにははつきりと「阿頼耶所藏」という語が見出され、特に「所藏」と説かれていることは注目すべきである。阿頼耶識は一般に「能藏」「所藏」「執藏」で表わされるともいわれるが、常に「藏」(ālaya)ということが問題なのであり、ここに「阿頼耶所藏」とあることは、初期の阿頼耶識の性格を規定する上に重要な手懸りといえるであろう。ここに「摩摩异多」とあるのは、mamayaの音写と考えられ、mama(私の)より成れる語である。

さて、初期唯識の経論中、阿頼耶識がもっとも早く説かれ出したのは、おそらく唯識思想の所依の經典といわれている解深密経や大乘阿毘達磨経におけるものであろう。ところが大乘阿毘達磨経は撰大乘論にかなり引用されており、従って断片としては残っているが、一つの經典としてまとまった形態をとどめていない。そこでまず最初に解深密経から考察することにする。解深密経に

「広慧。此識亦名阿陀那識。何以故。由<sub>二</sub>此識於<sub>レ</sub>身隨逐執持<sub>一</sub>故。亦名阿頼耶識。何以故。由<sub>二</sub>此識於<sub>レ</sub>身攝受藏隱同<sub>二</sub>妄危義<sub>一</sub>故。亦名為<sub>レ</sub>心。何以故。由<sub>二</sub>此識色声香味触等積集滋長<sub>一</sub>故」(大正一六、六九二中)

と説かれているが、ここでは此識すなわち一切種子識が阿陀那識ともいわれ阿頼耶識ともいわれるものであり、そしてそれが心ともいわれるものであることを述べているところであるが、これによっても解深密経においては阿頼耶識は阿陀那識と異なるものではなく、「阿陀那識とも名づく云々、また阿頼耶識とも名づく云々」といわれているから、これらの識は本質的には異なるものではない。

従って阿頼耶識と阿陀那識とは、本来異なるものではなく、同義異語であるにもかかわらず、後世になると阿陀那識は末那識と同一視されるようになって、阿頼耶識と阿陀那識とが区別されるようになるのである。それ故、解深密経においては、「眼耳鼻舌身意の六識」と「阿頼耶識ともいわれ、阿陀那識ともいわれる識」との七識のみが説かれていることになる。

さて弥勒の論書としては、弥勒の五部論が考えられるが、シナ伝とチベット伝とでやや異なっている。また弥勒が歴史上の人物であるか否かについても、まだ定説がない。従って瑜伽論は弥勒の論書であるかどうか疑問も残るが、初期唯識思想を伝えている点では重要な論書であるので、瑜伽論から考察する。瑜伽論では、心意識の「心」が阿頼耶識に相当している。瑜伽論卷一に

は、

は、

①「意」自性とは何かといえども、心と意と識とである。心(citta)とは何かといえども、一切の種子を具するもの、依止のものを具するもの、依止なるものとして住しているもの、執受するもの (upadati) が異熟所摂の阿頼耶識である。意 (mana) とは何かといえども、六識身の無間に滅したものと、常に「我」癡、我見、我慢、「我」愛の四煩惱の相と相応せる有染汚の意とである。識 (vijñāna) とは何かといえども、所縁を了別するとき、現前せるものである」

とあり、また瑜伽論卷六十三にも「阿頼耶識名心」(大正三〇、六五一中)とあるのであるから、阿頼耶識は心意識の「心」に相当していることは明らかである。「末那名意」(大正三〇、六五一中)とあることからして、「意」は末那「識」に相当しており、「識」については「余識名識」(大正三〇、六五一中)とあるから、六識に相当している。けれども、心意識をあえて区別すれば、このようになるけれども、仏教本来の立場からいえば、「心」ともいわれ、意ともいわれ、識ともいわれるもの<sup>②</sup>であり、心意識は体一であるともいわれている。

次に弥勒の五部論の一つに数えられている大乘莊嚴經論、功德品第七十六偈の註には、

「此の中、心とは阿梨耶識であり、意とはそれを、即ち阿梨耶識を、所縁とする我見等の相应法を有するもの、識とは六識身である」(宇井博士訳)

とあり、「心」「意」「識」を「阿梨耶識」「我見等の四惑」「六識身」にそれぞれ配当している。これは瑜伽論の所説とはほぼ同じで

ある。

同じく弥勒の五部論の一つである中辺分別論、相品第九偈には、

「一は縁識、第二は有受用。受用と分別と起作とは彼処における心所なり」(山口博士訳)

と説かれているが、ここでいう縁識というのは阿頼耶識のことである。なぜなら、世親釈には「実に阿頼耶識には余識の縁たる義ある故に縁識なり」と説かれているからである。

かくして阿頼耶識思想は確立するのであるが、後世、特に真諦系では阿陀那識が末那識と同一視されるようになる。すなわち、撰大乘論積卷一に、末那識の源流ともいふべき「有染汚の意」を積するにあたって、真諦は「阿陀那識を積せんと欲す」(大正三一、一五八上)と述べていること、更に大乘義章には楞伽經に「意」とあるのに、「七者阿陀那識」とあることによっても、このことは明らかである。(詳しくは拙著「初期唯識思想の研究」第一章を参照して頂きたい)

#### 註

- ① Y. Bhattacharya: The Yogācārabhūmi part I, p. 11, 1.4. (University of Calcutta, 1957)
- ② Saṃyutta-Nikāya II, p. 94~p. 95. (拙著四六頁参照)。
- ③ P. Pradhan: Abhidharma-koshaśāstra p. 61, 1.20.  
U. Wogihara: Abhidharmakośavyākhyā part I p. 141, 1.13.
- ④ 拙著「初期唯識思想の研究」五九頁註⑩参照。